PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

IX

SOBRE LA MALEVOLENCIA DE HERÓDOTO • CUESTIONES SOBRE LA NATURALEZA • SOBRE LA CARA VISIBLE DE LA LUNA • SOBRE EL PRINCIPIO DEL FRÍO • SOBRE SI ES MÁS ÚTIL EL AGUA O EL FUEGO • SOBRE LA INTELIGENCIA DE LOS ANIMALES • «LOS ANIMALES SON RACIONALES» O «GRILO» • SOBRE COMER CARNE

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR

VICENTE RAMÓN PALERM Y JORGE BERGUA CAVERO



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 299

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por CONCEPCIÓN MORALES OTAL *(Sobre la malevolencia de Heródoto, Sobre el principio del frío, Sobre si es más útil el agua o el fuego* y *Sobre comer carne)*, DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE *(Cuestiones sobre la naturaleza* y *Sobre la cara visible de la luna)* y MARIO TOLEDANO VARGAS *(Sobre la inteligencia de los animales* y *Los animales son racionales* o *Grilo)*.

© EDITORIAL GREDOS, S. A.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2002.
www.editorialgredos.com

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por: VICENTE RAMÓN PALERM *(Sobre la malevolencia de Heródoto, Cuestiones sobre la naturaleza, Sobre la cara visible de la luna, Sobre el principio del frío, Sobre si es más útil el agua o el fuego* y *Sobre comer carne)* y JORGE BERGUA CAVERO *(Sobre la inteligencia de los animales* y *Los animales son racionales o Grilo)*.

Depósito Legal: M. 14185-2002.
ISBN 84-249-16101-8. Obra completa.
ISBN 84-249-2322-7. Tomo IX.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2002.
Encuadernación Ramos.

SOBRE COMER CARNE (I y II)

INTRODUCCIÓN

La tradición literaria juzga los presentes tratados *(Sobre comer carne* I y II) como integrantes de un grupo de ensayos, compuestos por Plutarco, en relación con la psicología de los animales[1]. En este sentido, los opúsculos aquí pertinentes muestran un vínculo notable con otros como *Sobre la inteligencia de los animales* y *Los animales son racionales (Grilo)*. Como podrá observarse, se trata de sendos tratadillos mutilados y deturpados, en buena medida, por la tradición. En realidad, todo apunta a que ambos tratados dispusieron, desde el principio, de características propias y a que, con probabilidad, carecieron siempre de unidad morfológica. A tal respecto, la afirmación con que comienza el tratado segundo resulta significativa. Dada la deficiente estructura y el carácter incompleto de la composición que los tratados presentan[2], es razonable pensar que Plutarco (como sucede,

---

[1] K. Ziegler, *Plutarco* [= «Plutarchos von Chaironeia», *RE*, XXI 1, 1951], trad. it., Brescia, 1965, págs. 122 ss.

[2] Sobre la transmisión manuscrita de la obra (cuyo estado textual no duda en calificar de «assai tormentato» el mejor conocedor de la misma, L. Inglese: véase su «Per una nuova edizione critica di Plutarco, *De esu carnium*», en I. Gallo [ed], *Ricerche plutarchee*, Nápoles, 1992, 125), he manejado con utilidad las publicaciones del citado estudioso italiano

por lo demás, en otras obras; ahí está *Sobre si es más útil el agua o el fuego)* redactó unos primeros trazos con el propósito de completar, más tarde, el trabajo, labor que no pudo llevar a cabo. Así, las adiciones y mutilaciones posteriores pueden explicarse mediante la intervención de cierto compilador tardío.

En cualquier circunstancia, contamos aquí con dos obritas que suponen un vehemente alegato en favor del vegetarianismo[3] y de la abstinencia en la ingestión de carne (aspecto en el que también se centra nuestro autor en otras obras. Véanse, aparte las anteriormente mencionadas, *Preceptos sobre la defensa de la salud* y *Charlas de sobremesa)*. Por cuanto concierne a nuestros tratados *Sobre comer carne*, en el primero de ellos Plutarco postula, básicamente, que las personas de su época comían carne dándose a la gula en tanto que los antiguos lo hacían por pura necesidad; en la segunda de las diatribas (pues éste es el tenor de la composición), Plutarco trae a colación la doctrina de la transmigración de las almas (teoría que los órficos y los pitagóricos defendían) para justificar la abstinencia en el consumo de carne. Por añadidura, entra en polémica con los estoicos, para quienes los animales carecían por completo del más mínimo raciocinio. Plutarco, por su parte, sostiene que, al menos de modo natural, los animales presentan cierta suerte de inteligencia, factor que les aproxima a los seres humanos

---

(L. Inglese, «Note critiche a Plutarco, *De esu carnium*, *Quael. Urb. Cult. Class.*, N.S., 2 [1993], 105-116; «Note critiche a Plutarco, *Moralia*», *RCCM* 36 [1994], 217-223) cuyas espléndidas observaciones he ajustado, en buena medida, a la versión española. Vaya desde aquí mi agradecimiento a Lionello Inglese por las valiosas aportaciones y sugerencias que, amigablemente, me ha facilitado sobre la obra.

[3] Para una panorámica del vegetarianismo en la antigüedad es fundamental el libro de J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlín, 1935.

y, por tanto, redunda en la necesidad de evitar el consumo de carne. Y es que, como ha demostrado la crítica moderna, los argumentos que maneja Plutarco en los tratados son de cariz triple[4]. Unos son de índole mística y religiosa[5]: éstos no son acaso los más importantes para nuestro autor[6], pero es un hecho que aceptar la doctrina de la metempsícosis podía inducir —como fácilmente puede comprenderse— a identificar la ingestión de carne animal con la práctica del canibalismo. Otros argumentos son de componente filosófico: estudios recientes han insistido en que, desde sus primeras composiciones, Plutarco entra en aguda polémica con los estoicos. En este caso, la discusión atañe particularmente a las tesis de Crisipo quien había negado que los seres humanos debieran observar obligaciones jurídicas y morales respecto de los animales, por lo que estos últimos eran excluidos, en la práctica, de la comunidad de los seres racionales[7]. El caso es que, al decir de Becchi, las apreciaciones de Plutarco sobre el particular son sumamente importantes en la intención del queroneo —considerada capital por el

---

[4] D. Tsekourakis, «Orphic and Pythagorean views on vegetarianism in Plutarch's 'Moralia'», en F. E. Brenk, I. Gallo (eds.), *Miscellanea Plutarchea, Atti del I Convegno de Studi su Plutarco, Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese,* 1986, especialmente págs. 127-128.

[5] Véase el estudio de M. Jufresa, «La abstinencia de carne y el origen de la civilización en Plutarco», en J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales (Actas del IV Simposio español sobre Plutarco),* Madrid, 1996, págs. 219-226.

[6] Cf. D. Tsekourakis, *ibid.,* pág. 138. Asimismo, véase la contribución del mismo autor «Pythagoreanism or Platonism in Ancient Medicine? The reasons for vegetarianism in Plutarch's Moralia», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 36, 1, 1987, págs. 366-393.

[7] Sobre esta cuestión sigo a F. Becchi, «Istinto e intelligenza negli scritti zoopsicologici di Plutarco», en F. Bandini, G. Pericoli (eds.), *Scritti in memoria di Dino Peraccioni,* Florencia, 1993, pág. 60.

crítico italiano— de oponerse a la doctrina estoica[8]. Asimismo, Plutarco ofrece argumentos de índole higiénica y estética: no debemos ingerir carne porque ello conlleva la contaminación de nuestro cuerpo con sustancias de animales muertos, mientras que el consumo de vegetales no ha de repugnar a la condición humana. Aparte estos tres grupos de argumentos, existen otros secundarios: así, Plutarco desaprueba el consumo de carne ateniéndose a razones filantrópicas, de respeto y compasión por las criaturas animadas. Igualmente, no escasean los motivos basados en la naturaleza del cuerpo humano, el cual, a la vista de su anatomía, no está preparado para la ingestión de carne.

Por otra parte, como puede desprenderse de la lectura de nuestros opúsculos, la argumentación de Plutarco se halla dispuesta en un tono esencialmente retórico[9]. La técnica compositiva, la inclusión de los tópicos al uso y la conformación estructural de las cláusulas orientan a esa dirección y, como en otros ensayos en donde el artificio retórico es manifiesto, tales extremos han instado a considerar los tratados de factura juvenil[10].

Debe indicarse, finalmente, que estos opúsculos participan del inventario de obras que no aparecen citadas en el llamado *Catálogo de Lamprias*. Sin embargo, la crítica subraya que tal contingencia no afecta a la —hoy juzgada prác-

---

[8] F. Becchi, *ibid.*

[9] Cf. L. Senzasono, «L'amplificazione nel *De esu carnium*», en L. van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch, Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society*, Lovaina, 2000, págs. 477-491; V. Ramón Palerm, «Misticismo, filosofía y retórica en *De esu carnium*», en A. Pérez Jiménez, F. Casadesús (eds.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco (Actas del VII Simposio español sobre Plutarco)*, Madrid-Málaga, 2001, págs. 211-219.

[10] Cf. K. Ziegler, *op. cit.*, págs. 124-125.

ticamente indiscutible— autoría genuina de la obra[11]. Para la traducción he utilizado la edición de W. C. Helmbold, *Plutarch's «Moralia»*, XII, Loeb Classical Library, Londres-Cambridge (Mass.), 1968 (reimpr. = 1957)[12].

NOTAS AL TEXTO

	Helmbold	Texto Adoptado
993B	ἑώλων	εἰδώλων (codd.)
	τροφάς	τροφήν (cod. aliqu.)
993E	δυσδιαστατοῦντι	δυστατοῦντι (codd.)
	πεφυρμένος	πεφυπμένα (codd.)
994C-D	ἀποδείξεων	ἀποδειλιάσεων (Inglese coni.)
995B	ἐσθιόμενον	ἐσθόμενον (codd. aliqu.)
995B	παροῦσα ψυχὴ ἀπολαύειν...	παροῦσαν ψυχὴν ἀπελαύνειν... (codd.)
995C	προσαπέντων	κρεοσαπέντων (codd.)
997C	ἔν τισι	ἐν τεισί (codd.)
998C	ἀλλ᾽ ἐὰν πῃ...	ἀλλ᾽ ἐὰν μὴ (codd.)

---

[11] *Vid.* el comentario de W. C. Helmbold sobre el particular, que consta en *Plutarch's* Moralia XII, Loeb Classical Library, Londres-Cambridge (Mass.), 1968 (rempr. = 1957), pág. 539.

[12] Con nuestro trabajo prácticamente finalizado, ha aparecido el volumen de L. Inglese y G. Santese, *Plutarco. Il cibarsi di carne*, CPM, D'Auria Editore, Nápoles, 1999. Con todo, en las *Notas al texto* he adoptado ciertas lecturas que, como se observará, remito a la autoridad de L. Inglese quien figura como responsable de la edición crítica aquí mencionada. Por lo demás, la contribución ecdótica de Inglese es proclive a defender el texto legado en la tradición manuscrita, dado el conocimiento de la lengua plutarquea que poseemos en la actualidad. Cf. la excelente *Premessa al testo* que facilita el autor (págs. 93-127), con abundante bibliografía de interés sobre el tema.

	Helmbold	Texto Adoptado
998C	τὸ ἀκόλαστον τοῦ...	τὸ ἀκόλαστον τὸ... (codd.)
	ἀπεθισθῶμεν	ἐθισθῶμεν... (codd.)
	συγγίνεσθαι;	om. signum interrogationis ceteri
998F	ἴσος... ὁ κίνδυνος ἔκει	ἴσως... ὁ κίνδυνος ἔχει (codd.)
	ἂν ἀπειθῶ φαγεῖν κπέας ἢ κἂν ἀπιστῶ...	ἂν ἀπειθῶ ⟨μὴ⟩ (ad. Herwerden) φαγεῖν κρέας, ἂν ἀπιστῶ... (codd. ceterum)
999A	Οὐκ ἴσος δ' ἔτι καὶ οὗτος...	Οὐκ ἴσος δέ τις καὶ οὗτος... (codd.) Vide quae ad locum adnotavit Inglese

SOBRE COMER CARNE (I)

1. ¿De verdad preguntas, tú, por qué razón se abstuvo Pitágoras[1] de comer carne? En lo que a mí respecta, quisiera saber —perplejo como estoy— con qué actitud, con qué suerte de disposición anímica o mental, la primera persona probó sangre con su boca, rozó con sus labios carne de animal muerto y —preparando mesas de cuerpos e imágenes inertes— denominó «alimento» y «nutrición» a miembros que, poco antes, podían rechinar, aullar, moverse y ver. ¿Cómo podía la vista de esta persona recrearse en la matanza de animales que eran degollados, desollados, despedaza- 993A B

[1] Se trata del famoso intelectual Pitágoras, hijo de Mnesarco de Samos, quien emigró a Crotona hacia el 531 a. C. tal vez por oposición política a la tiranía de Polícrates. Como testimonia un fragmento de JENÓFANES (frg. 7 D), la tradición literaria confirma su creencia en la metempsícosis. Por cuanto afecta a la abstinencia en el consumo de carne, parece que la medida fue instituida por sus discípulos quienes continuaron y desarrollaron las enseñanzas del maestro. Un estudio fundamental sobre la doctrina pitagórica sigue siendo el de W. BUERKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard, 1972 (trad. inglesa del original alemán de Nuremberg, 1962). El lector hispano dispone de una buena síntesis, con escogida bibliografía, a cargo de M. GARCÍA TEIJEIRO, en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, 1988, pág. 247.

dos? ¿Cómo soportaba su olfato el hedor? ¿Cómo no repugnaba la contaminación a su gusto, el cual se hallaba en contacto con las llagas de otros seres y recibía flujos y sangre de heridas mortales?[2].

C *Las pieles se arrastraban y mugía sobre los asadores*
carne cruda y asada, y había como una voz de vaca[3]

Se trata, obviamente, de una invención y un mito pero, en realidad, es una cena espantosa: a saber, que una persona tenga apetito de seres que todavía mugen y, mientras, nos ilustre sobre los animales de que debemos alimentarnos cuando aún viven y emiten sonidos; y que, además, disponga varios modos de aderezo, asado y presentación. Considerando cuanto antecede, deberíamos prestar atención a la primera persona que inició el proceso[4], no a quien, posteriormente, se detuvo.

---

[2] La dramatización, de fuerte tono retórico, está ligada frecuentemente al estilo de Plutarco (sobre el cual puede atenderse a la aportación de J. A. Fernández Delgado, «El estilo de Plutarco en la historia de la prosa griega», *EClás* 102 [1992], 31-63). En esta ocasión, podemos observar cómo el autor presenta, casi *ante oculos* del lector, la práctica de comer carne con inclusión de los cinco sentidos propios del ser humano (la cita homérica posterior, como ejemplo de índole retórica, corona la argumentación con el sentido del oído). Todo ello —aparte el paralelismo con Platón, *Leyes* 959 A-B— justifica la lectura *eidṓlōn* («imágenes») transmitida en los manuscritos.

[3] Se recoge el pasaje de Homero, *Od.* XII 395-396, en donde los dioses, atendiendo a la petición del Sol (cuyas vacas habían sido devoradas por los compañeros de Odiseo), mandan esos prodigios como admoniciones de las penalidades que Odiseo y los suyos habrían aún de soportar.

[4] Al margen de que, como consta en la edición de W. C. Helmbold (cf. *ad loc.)*, el pasaje pueda hacer alusión a un determinado personaje, es probable que nos hallemos ante un artificio retórico de obligado concurso en el género epidíctico (es decir, de elogio o vituperio sobre un sujeto o una acción), técnica a la que Plutarco es circunstancialmente proclive en

2. Podría decirse que, para quienes por vez primera decidieron comer carne, el motivo era la absoluta necesidad y, más aún, la penuria[5]. En efecto, ellos no ejercían esa prácti- D
ca cuando transcurría su vida entre deseos ilícitos o cuando —disponiendo en abundancia de materias necesarias— se daban a placeres antinaturales, fuera de lugar. Mas, de recobrar en este mismo instante sensibilidad y voz, dirían posiblemente: «dichosos y amados de los dioses quienes hoy vivís; ¡qué época os ha correspondido! Disfrutáis y administráis un solar rico en bienes. ¡Cuánta vegetación tenéis, cuántas cosechas, cuánta riqueza obtenéis de los campos, cuánta delicia de los árboles! Es más, tenéis la posibilidad de vivir en el lujo sin mancillaros con sangre. Y es que a nosotros nos tocó una parte de la historia del tiempo sumamente dura y terrible, cuando caímos en una miseria importante, irresisti-

tratados de acusada formalización retórica. En efecto, la amplificación *(aúxēsis)* es un elemento fundamental en el género epidíctico desde sus primeros inicios, con Gorgias y Aristóteles. Pues bien, la preceptiva retórica indica que uno de los tópicos capitales, en este sentido, insta a recordar la primera persona que realizó un hecho *(prôtos)*, contingencia en la que aquí se detiene Plutarco.

[5] Este extremo constituye uno de los principios básicos de la argumentación de Plutarco en el primer tratado. En realidad, las observaciones siguientes de nuestro autor pueden tener ciertas reminiscencias órficas (que no son las únicas en estos opúsculos, como veremos más adelante): el orfismo es una corriente religiosa que, originada en época arcaica, tiene en la antropogonía su mayor contribución a la historia del pensamiento religioso (sobre tal antropogonía, vid. *infra*, 996C). El caso es que, según parece desprenderse del pasaje presente, la primera generación de hombres asiste a la pérdida de una unidad beatífica, anterior, en la que no se consumía carne. Así, ellos se veían, por pura necesidad, en la obligación penosa de comer carne antes de que, con el tiempo, se pudiera restablecer el orden primero. Este aspecto parece apuntar a trazos de características órficas: véanse las sugestivas indicaciones de J. P. VERNANT, *Mito y religión en la Grecia antigua*, trad. esp., Barcelona, 1991, págs. 73 ss.

E ble, debido a la primera generación[6]. Aire y astros mezclados con agua turbia e inestable, con fuego y tornados también, cubrían el cielo. Y no se había establecido un sol todavía el cual, dotado de curso firme y estable, dividiera el amanecer y el anochecer, y que, después, de nuevo los trajera, coronándolos de estaciones fructíferas, de guirnaldas de flores. Y la tierra quedó asolada porque los ríos perdieron su cauce; y prácticamente todo quedó «informe a causa del lodo» y se vio devastado por barrancos cenagosos, bosques y selvas yermos. No existía recolección de frutos ni herramientas ni técnicas basadas en la experiencia[7]. Entonces el hambre no cesaba ni la semilla de grano aguardaba la estación propicia. ¿Por qué extrañarse si, de modo antinatural,
F nos servimos de carne de animales cuando se comía fango, se roía corteza de árbol y se era afortunado con hallar grama que germinaba o una raíz de junco? Si, tras probar una bellota, la comíamos, bailábamos de alegría en derredor de
994A una encina o una haya, y la llamábamos «donante de vida», «madre», «nutricia». Esta era la única fiesta que conocía la vida de entonces: el resto era, absolutamente todo, un sinfín de angustia y tristeza. Ahora bien, a quienes vivís en la actualidad, ¿qué arrebato o qué locura os impulsa a mancilla-

---

[6] La indicación de Plutarco parece remitir a EMPÉDOCLES (frs. B 2 y 3 DK), filósofo y taumaturgo a quien se relaciona, precisamente, con el orfismo merced a su creencia en la transmigración de las almas y a su condición de vegetariano como áscesis para liberar, purificar el alma y alcanzar la experiencia mística (cf., *infra*, 996B-C).

[7] La observación de Plutarco pretende sugerir una antinomia radical entre la comunidad *salvaje*, carente del dominio conjunto de una serie de técnicas, y la *civilizada*, aquella que sí dispondría de la pericia necesaria para el manejo simultáneo de las técnicas básicas. Naturalmente, Plutarco pretende insinuar una identificación entre *salvajismo* y consumo de carne, por un lado, y entre *civilización* y vegetarianismo, por otro. Cf. B. FARRINGTON, *Ciencia griega*, trad. esp., Barcelona, 1979, pág. 19.

ros con sangre, cuando tenéis cubiertas vuestras necesidades? ¿Por qué hacéis escarnio de la tierra, como si no pudiera alimentaros? ¿Por qué sois impíos con Deméter, portadora de leyes, y deshonráis al afable y dulce Dioniso, como si no obtuvieseis de ellos lo suficiente[8]? ¿No os avergonzáis de mezclar nuestros frutos con sangre y muerte? Y eso que
llamáis «salvajes» a las serpientes, a los leopardos y a los leo- B
nes, pero no sois inferiores a ellos en crueldad cuando matáis: de hecho, para ellos la muerte es alimento; para vosotros, «guarnición»».

3. Está claro que —a menos que debamos defendernos— no comemos leones y lobos; al contrario, nos olvidamos de ellos. Sin embargo, apresamos y matamos animales mansos y domésticos, carentes de aguijones y dientes para dañarnos, seres a los que —por Zeus que sí— parece haber creado la naturaleza merced a su belleza y encanto...

[Es como si una persona, a la vista de que el Nilo se desborda e inunda la región con su limo fértil y fructífero, no se sorprendiese —a tenor de lo que aporta— de que proporciona fecundidad y riqueza en frutos extraordinariamente dulces y útiles para la vida sino que, observando en cualquier lugar a un cocodrilo que está nadando, una culebra que lleva la corriente o un montón de animales salvajes,
objetase que estas criaturas provocan nuestra condena y la C
necesidad imperiosa de operar así. O como si —por Zeus—, al ver esta tierra y estos cultivos llenos de frutos dulces y cargados de espigas de trigo, pero detectar en algún rincón, entre esta mies, un poco de cizaña o yero, obviara recolectar

---

[8] Como es lógico, las figuras de Deméter y Dioniso son divinidades introducidas de modo metafórico y simbolizan, respectivamente, la tierra cultivada (más propiamente el grano) y la vid.

y cosechar los primeros para lamentarse de los últimos. Esto es parecido a quien asiste al discurso de un orador en cierta causa judicial: el discurso es rico en elocuencia y en defensa
D de alguien sumido en peligros; o tal vez —sí, por Zeus— es de condena y acusación de actos temerarios y mezquinos. Y el discurso fluye y progresa no de un modo simple, ramplón; al contrario, se atiene a numerosos registros (o más bien a todo género) de actitudes emocionales; se ajusta igualmente a los ánimos —variados, diferentes— de los oyentes y de los jueces, ánimos que se deben persuadir y modificar o —por Zeus que sí— suavizar, mitigar, aplacar. Pues bien, la persona en cuestión renuncia a examinar este aspecto del problema y a evaluar el tema capital para seleccionar expresiones erradas que la intervención, en su curso, ha introducido debido al ímpetu de la acción, (deslices casuales que se han incorporado al discurso). Y, a la vista de cualquier demagogo ***][9].

4. El caso es que nada nos perturba: ni el aspecto de la
E carne fresca, ni el carácter persuasivo de la voz melodiosa, ni la pureza en los hábitos de vida, ni la peculiaridad de la

[9] Según todos los indicios y las observaciones de los críticos (cf. la edición de W. C. Helmbold, *ad. loc.),* el fragmento que consta entre corchetes pertenece genuinamente a Plutarco pero, con probabilidad, a otra obra. En cualquier caso, y dado que el pasaje se halla incompleto, desconocemos el objetivo último de las comparaciones que establece Plutarco. Con todo, no es de extrañar que el fragmento se filtrara, en su momento, a la obrita presente, ya que en el contenido del mismo subyace la crítica a quienes optan por hechos baladíes en perjuicio de los verdaderamente importantes, circunstancia esta que se corresponde con la práctica de los seres humanos que consumen carne (lo considerado frívolo) frente a las personas que se abstienen de comer carne animal (actitud juzgada aquí de nobleza).

inteligencia de estas pobres criaturas[10]. Sin embargo, por una pequeña porción de carne, les privamos del sol, de la luz, del curso de su vida, cosas que, por esencia y naturaleza, merecen. De este modo, los gritos que emiten y elevan nos parecen inarticulados y no plegarias, súplicas, justas del que dice: «no censuro que obres por necesidad, sino por desmesura; sacrifícame para comer pero no me captures para un bocado delicioso». ¡Qué crueldad! Es terrible la visión de una mesa, ya preparada, de hombres ricos que se sirven F
de carniceros y cocineros como vigilantes de animales muertos. Pero hay algo más terrible: la mesa una vez recogida; hay más restos que alimentos ingeridos. En suma, los animales mueren en vano. Más aún, hay otras personas que se abstienen de comer platos cocinados e impiden que los animales sean fileteados y troceados. Rechazan la carne de los animales muertos pero no evitan la suerte de los vivos.

---

[10] Plutarco incide ahora en uno de los argumentos de mayor enjundia, a saber, en la existencia de cierto tipo de inteligencia para los animales. En realidad, el queroneo anticipa una cuestión que debía de ser troncal en el segundo tratado y que, dado el carácter incompleto de éste, no tenemos perfectamente desarrollada: la polémica contra los estoicos quienes negaban la existencia de inteligencia en los animales. Como bien indican F. Becchi («Istinto e intelligenza negli scritti zoopsicologici di Plutarco», en F. Bandini, G, Pericoli [edd.], *Scritti in memoria di Dino Peraccioni*, Florencia, 1993, págs. 67 ss.) y A. Barigazzi («Implicanze morali nella polemica plutarchea sulla psicologia degli animali», en I. Gallo [ed.], *Plutarco e le Scienze, Atti del IV convegno plutarcheo*, Génova, 1992, especialmente págs. 298-303), el tema de la racionalidad de los animales está desarrollado con arreglo al principio de la *physis* y de la *oikeíōsis*: es decir que en los animales existe un indicio de racionalidad en la medida en que siguen aquello que les es propio y rehúyen lo que les es ajeno por naturaleza. Al decir de Becchi *(ibid.*, págs. 78-83), esta doctrina tiene su origen en el pensamiento aristotélico-peripatético y es utilizada por Plutarco con intenciones deliberadas de polémica antiestoica.

5. En efecto, en nuestra opinión es absurda la afirmación de tales hombres en el sentido de que el principio de la práctica se halla en la naturaleza. Efectivamente, que el acto de comer carne no es connatural al ser humano viene demostrado, en principio, por la morfología de su cuerpo[11]. Y es que el cuerpo del ser humano no se parece al de las criaturas de condición carnívora: carece de hocico corvo, de ga-
995A rras agudas, de poderosas fauces, de estómago resistente, de jugos internos capaces de digerir y elaborar alimentos pesados, y carne. Así es que, por estas razones —la sencillez de los dientes, la pequeñez de la boca, la delicadeza de la lengua, la escasa capacidad de nuestros jugos para la digestión—, la naturaleza desaprueba comer carne. Y si, a título personal, dices que has nacido para esta forma de alimentación, antes de nada sacrifica tú solo al animal que te quieras comer; pero por ti mismo, sin servirte de un cuchillo, un palo o un hacha. Así es, del mismo modo que los lobos,
B osos y leones matan a los animales que se comen, apresa un buey a mordiscos, o desgarra con la boca a un cerdo, un cordero o una liebre. Y, tras saltar sobre ellos, cométélos todavía vivos como hacen los animales antedichos. Ahora bien, si aguardas a que el objeto de tu comida sea cadáver y te resulta indecoroso arrojar de la carne el alma ahí presente, ¿por qué comes, de modo antinatural, lo que está vivo? Con

[11] En consonancia con el parágrafo anterior, la argumentación de Plutarco adopta (seguramente con intenciones retóricas) posiciones tendenciosas y aun extremas: en efecto, si los animales están dotados de racionalidad e inteligencia merced a su seguimiento de cuanto les es natural, la demostración de que el consumo de carne es antinatural para el ser humano revelaría, a la postre, una cierta inferioridad psicológica, e incluso moral, de las personas que comen carne respecto de los animales. Todas las comparaciones posteriores (que se avienen perfectamente a la teoría retórica de la *parabolḗ*, esto es, de la inclusión de símiles para corroborar un hecho) ahondan en el tono retórico del pasaje.

todo, nadie osaría comer un animal sin vida tal y como, cadáver, se encuentra. Al contrario, lo cuecen, lo asan, cambian su aspecto con fuego y hierbas; alteran, modifican y matizan con numerosas especias la pieza a fin de que el paladar, bien engatusado, acepte lo que le resulta extraño.

A fe que era gracioso lo de aquel espartano, el cual, nada más comprar un pescadito en una tienda, lo dio al tendero para que se lo preparara. El tendero le pidió queso, vina- C gre y aceite, a lo que repuso el espartano: «si hubiera tenido estos ingredientes no habría comprado pescado»[12]. En cuanto a nosotros, nos recreamos tanto en el sacrificio que llamamos «guarnición» a la carne; y luego precisamos de guarnición para la propia carne, así que mezclamos aceite, miel, salsa de pescado, vinagre con especias sirias y arábigas como si, en realidad, estuviéramos embalsamando un cadáver para su sepelio. Efectivamente, aun triturada, suavizada y en cierto modo disuelta la carne, es laborioso el proceso de la digestión; más aún, incluso hecha la digestión, la carne provoca pesadez aguda e indigestiones malsanas.

6. Diógenes tuvo el arrojo de comer un pulpo crudo para eliminar la práctica de cocinar la carne[13]. Y, ante la presen- D

---

[12] En *Dichos de espartanos* 234E-F, la anécdota alude a carne, no a pescado.

[13] La anécdota aparece también citada en *Sobre si es más útil el agua o el fuego* 956B. Se trata del conocido Diógenes de Sínope, quien se erigió en el siglo IV a. C. como el máximo exponente de la filosofía cínica. La práctica de ingerir carne cruda debe inscribirse en su intención provocativa de subrayar la inconsistencia de ciertas costumbres consideradas, por lo común, *civilizadas* (la reacción contracultural es esencial en la doctrina cínica: cf. J. L. CALVO, en J.A. LÓPEZ FÉREZ [ed.], *Historia de la Literatura Griega...*, págs. 885-886). Para un acercamiento a la filosofía cínica, véase el libro de C. GARCÍA GUAL, *La secta del perro. Diógenes Laercio: Vidas de los filósofos cínicos*, Madrid, 1987.

cia de numerosas personas a su alrededor, cubierto con su vieja capa, acerca la carne a su boca y dice: «por vuestro bien me arriesgo y expongo al peligro». Bonito peligro, por Zeus. Desde luego, no se arriesga como Pelópidas por la libertad de los tebanos, o como Harmodio y Aristogitón por la de los atenienses[14]: el filósofo se expone al peligro en combate contra un pulpo crudo para que nuestra vida se aproxime a la de los animales salvajes.

Sucede que la ingestión de carne es antinatural no sólo para
E el cuerpo sino que también torna grasiento el espíritu debido a la saciedad y al hartazgo: «el vino y el abuso de carne conforman un cuerpo fuerte y robusto, pero un espíritu débil». Y, para no granjearme las iras de los atletas, me atengo a ejemplos de mis conciudadanos: así, los atenienses nos tildaban a los beocios de 'gruesos', 'insensibles' y 'necios' debido, en buena medida, a nuestra voracidad: «estos individuos son cerdos...»; y Menandro: «quienes tienen mandíbulas»[15]; y Píndaro: «a saber después...»[16]. Como dice Heráclito, «un espíritu enjuto es el más sabio»[17]. Los vasos vacíos, cuando se percuten, hacen ruido; si se llenan, no suenan con los golpes.
F Las láminas de bronce propagan los ruidos en círculo hasta que alguien, tocándolas con la mano, interrumpe y anula el proceso de la vibración. Un ojo lleno de exceso de humedad pierde agudeza visual para las funciones que le son propias.

---

[14] La equiparación, en la inserción de los ejemplos, de tebanos y atenienses se aviene al uso frecuente de ejemplos relativos a personajes beocios (por razones de índole retórica o patriotera, incluso no excluyentes entre sí) en la obra de Plutarco. Cf., por ejemplo, *Sobre la malevolencia de Heródoto* o el principio del *Sobre si es más útil el agua o el fuego*.

[15] Kock, *Com. Att. Frag.* III, 328.

[16] *Ol.* VI 89. Acto seguido, Píndaro indica en sus versos 89-90 «si con veraces razones conseguimos librarnos del oprobio de 'cerdo de Beocia'» (trad. de J. Alsina, *Píndaro. Epinicios*, Barcelona, 1988, pág. 135).

[17] Fr. B 118 DK.

Si miramos al sol a través de una atmósfera húmeda y de una masa de vapores densos, no lo vemos diáfano ni brillante sino opaco, cubierto, con los rayos tenues. Del mismo modo, en fin, es absolutamente imperioso que —a causa de un cuerpo entorpecido, pesado y lleno de alimentos incompatibles— la luz y el fulgor del espíritu se tornen débiles y confusos, errantes e inconstantes, y que éste carezca de la brillantez y la intensidad precisas para ahondar en los fines —sutiles, difíciles de examinar— de las cosas.

7. Al margen de lo indicado, ¿no parece que el hábito de la filantropía es cosa extraordinaria? En efecto, ¿quién podría agraviar a un ser humano si se comporta de manera indulgente 996A
y filantrópica con criaturas de otra especie? Hace un par de días recordé, mientras me hallaba en una discusión, aquella cita de Jenócrates[18] según el cual los atenienses condenaron a cierta persona que había desollado vivo a un carnero. En mi opinión, B
no es peor quien tortura a un ser vivo que quien arrebata su vida y lo mata. Al parecer, somos más sensibles a los actos contra las costumbres que a los actos contra la naturaleza. En esa ocasión me expresaba de un modo francamente coloquial. Dudo ahora (del mismo modo que duda el capitán de una embarcación en desplazarse con mal tiempo, o como duda el poeta en levantar la máquina cuando la función teatral se está desarrollando) en dirigir mi intervención —si se me permite— al principio que configura mi convicción: un principio de importancia, misterioso e inverosímil —como afirma Platón[19]— incluso para personas versadas y estudiosas del fenómeno de la muerte. Tal vez no sea mala cosa citar, como prólogo, las palabras de Empédocles... Aquí se refiere, alegóricamente, a las almas porque —de-

[18] Fr. 99 HEINZE.
[19] *Fedro* 245C.

bido a los sacrificios, a la ingestión de carne y al comer otras
c especies animales— quedan, a modo de condena, aprisionadas en los cuerpos[20]. En realidad, este principio parece notablemente antiguo: los relatos sobre las penalidades de Dioniso —a causa de su desmembramiento—, sobre los atropellos contra él de los Titanes —quienes, tras haber degustado su sangre, fueron sancionados y fulminados—, son un mito relativo, de manera simbólica, a la palingenesia: en efecto, lo que en nosotros es irracional, caótico y violento, lo que no proviene de la divinidad sino de espíritus malignos, los antiguos lo denominaban «Titanes»[21], esto es, «quienes reciben una sanción y cumplen condena»***[22].

[20] He aquí un anticipo de la doctrina de la metempsícosis en la que, más adelante, se detendrá Plutarco.

[21] Como ha puesto de manifiesto la crítica, el mito —que aparece ligado a la teoría de la metempsícosis— presenta características manifiestamente órficas (vid. J. P. Vernant, *Mito y religión...*, págs. 74-75 y, sobre todo, A. Bernabé, «Plutarco e l'orfismo», en I. Gallo [ed.], *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo,* Nápoles, 1996, particularmente págs. 75-76). En efecto, a partir de aquí Plutarco da mayor peso a los argumentos místico-religiosos. En esta ocasión el queroneo, sin citar la procedencia órfica del mito, trae a colación la antropogonía que simboliza cierta versión según la cual Dioniso habría sido devorado por los Titanes quienes, a su vez, habrían sido castigados por Zeus. De este modo, el ser humano habría nacido de los restos de los Titanes, por lo que estaría dotado de una parte buena (la que representa Dioniso) y de una mala (la propia de los Titanes). Cito, por su importancia, las palabras de Vernant *(ibid.*, pág. 75): «surgida de las cenizas de los Titanes fulminados, la raza de los hombres arrastra la herencia de la culpabilidad por haber desmembrado el cuerpo del dios. Mas, purificándose de esa falta ancestral por los ritos y el género de vida órficos, absteniéndose de toda carne para evitar la impureza del sacrificio sangriento..., cada hombre...puede retornar también a la unidad perdida, reunir al dios y encontrar en el más allá una vida propia de la edad de oro».

[22] Llegado este punto, el primer tratado *Sobre comer carne* se interrumpe.

SOBRE COMER CARNE (II)

1. La razón insta a reemprender con ideas e ímpetu renovados nuestras recientes charlas sobre la práctica de comer carne[23]. La verdad es que resulta difícil, como afirmaba Catón, hablar a estómagos, los cuales carecen de orejas. Y la bebida de la familiaridad se ha agotado, como la de Circe[24] 996D

mezclando sufrimientos y dolores, engaños y llantos. E

Además, no es fácil arrancar el gancho de la práctica de comer carne, gancho que está fijado y anclado en el deleite de los placeres. Pues sería bonito que, al igual que los egipcios extraen las vísceras de los cadáveres[25] y, mostrándolas

---

[23] Esta indicación parece confirmar la distinción genuina de ambos tratados *Sobre comer carne* desde la primera fase de su composición.

[24] Homero, *Od.* X 226.

[25] Cf. Heródoto, II 86, quien, con todo lujo de detalles, indica: «primero, con un gancho de hierro, extraen el cerebro por las fosas nasales... Luego, con una afilada piedra de Etiopía sacan, mediante una incisión longitudinal practicada en el costado, todo el intestino, que limpian y enjugan con vino de palma, y que vuelven a enjugar, posteriormente, con sustancias aromáticas molidas» (trad. de C. Schrader, *Heródoto, Historia,* I-II, Madrid, 1977 [hay reimpresión de 1984]).

a la luz del sol, se deshacen de ellas con el pretexto de que son causa de cuantos errores comete el ser humano, atajáramos, así, nuestra gula y sed de sangre con el objeto de purificar nuestra vida. Porque, de hecho, nuestro estómago no tiene sed de sangre sino que resulta contaminado por la inmoderación. No obstante, si por la fuerza de la costumbre resulta imposible —sí, por Zeus— renunciar al error, obre-
F mos de modo razonable consternados por nuestro error. Comamos carne por apetito, no por glotonería: sacrificaremos a un ser vivo pero con lástima y dolor, sin recrearnos en la tortura. Práctica esta última en la que incurren, por
997A cierto, quienes introducen en la garganta de los cerdos venablos al rojo vivo a fin de que la sangre, con la inserción del hierro, forme una emulsión, se extienda y haga la carne más tierna y suave; o también quienes saltan encima y pisan las ubres de las cerdas, cercanas al parto, con el propósito de mezclar sangre, leche e impurezas de los fetos (que en ese mismo instante mueren entre dolores agudos, ¡por Zeus purificador!), y comer la parte más jugosa del animal; o también esos otros que cosen los ojos de las grullas y de los cisnes y, tras cerrarlos, los engordan en secreto y elaboran la carne de manera apetecible merced a ciertas salsas y a condimentos exóticos[26].

2. Por cuanto antecede, resulta de todo punto evidente
B que una práctica ilegítima se ha convertido en placer; y no por alimento, necesidad apremiante o imperativo sino por gula, intemperancia y capricho. Y, del mismo modo que, en las mujeres carentes de freno para el placer —que exploran

---

[26] La descripción de Plutarco cobra unos tintes verdaderamente dramáticos. Sobre algunos aspectos técnicos de los detalles que refiere el queroneo, cf. Plinio, *Hist. nat.* X 60, XI 210-211.

toda suerte de prácticas y se dan a experiencias disolutas—, la pasión amorosa las arrastra a actitudes nefandas, así la intemperancia en la comida, que sobrepasa el límite de lo natural y necesario, convierte el apetito en crueldad e incluso en delito. En efecto, los sentidos enferman todos y son tentados a vivir de manera disoluta cuando no se rigen por las leyes de mesura que impone la naturaleza[27]. De este modo, un oído, cuando enferma, desvirtúa la música; y ese sentido, enervado y suprimido, muestra deseos de caricias vergonzantes y excitaciones afeminadas. Tales hechos han C
instruido a la vista para disfrutar no con danzas de guerra, representaciones mímicas, danzas deliciosas, esculturas o pinturas, sino para considerar la sangre, los asesinatos, las heridas, las batallas como espectáculo supremo. De esta manera, a banquetes desmedidos siguen relaciones desordenadas; a placeres indecorosos, audiciones carentes de armonía; a cantos y sones impúdicos, representaciones de barbarie; a espectáculos salvajes, insensibilidad y crueldad hacia los seres humanos. Debido a esta cuestión, el divino Licurgo adoptaba la resolución, en las tres *retras,* de que las puertas y tejados de las casas fueran construidos con sierra y hacha[28], y de que no se utilizara otro instrumento; y, desde D

[27] El relato de Plutarco, con nuevos ejemplos de factura notablemente retórica, persevera en la idea ya avanzada en el primer opúsculo, ésta es que el consumo de carne resulta antinatural para los seres humanos. Y, si bien aquí las posiciones de Plutarco no resultan tan extremas, los efectos dramáticos son de mayor agudeza.

[28] Cf. PLUTARCO, *Licurgo* 13. Acepto la lectura de los manuscritos *taîs trisí* porque se ajusta a cuanto conocemos sobre la figura, en verdad opaca, de Licurgo: se trata de un mítico legislador espartano (considerado divino por los espartiatas), el cual, si hemos de aceptar su realidad histórica, debió de vivir hacia el siglo VIII a. C. Se le atribuyen, por transmisión oral, dos leyes no escritas o *retras:* la primera de ellas, la menor, se subdivide en otras tres más breves entre las cuales se encuentra la citada

luego, ello no lo hizo por aversión a los taladros, azuelas y cuantos instrumentos existen para trabajar fino, sino en la idea de que, con construcciones de las características señaladas, se renunciaría a introducir y llevar a una casa de modesta condición una litera dorada, una mesa de plata, alfombras de púrpura o piedras preciosas. Pues bien, casa, lecho, mesa y copa de tal índole dan paso a una cena modesta y a un almuerzo sencillo. Sin embargo, al principio de un hábito mezquino le sigue todo lujo y ostentación

como un potrillo destetado corre al lado de la yegua[29].

3. Veamos: ¿cómo no considerar ostentosa una cena en la que muere un ser animado? ¿Consideramos que una vida
E tiene escaso valor? No voy a apresurarme a decir, como Empédocles[30], que es la vida de tu madre, de tu padre, de cierto amigo o de un hijo. Con todo, es cierto que tiene sensibilidad, vista, oído, imaginación, inteligencia, cualidades que todo ser ha recibido de la naturaleza para adquirir lo propio y rehuir lo ajeno. Juzga cuáles son los filósofos que nos enseñan mejor: quienes nos instan a comer a nuestros amigos, padres y mujeres a su muerte, o quienes —como Pitágoras y Empédocles— nos disciplinan para ser ecuáni-

---

en nuestro pasaje (de ahí la aceptación de la lección que los códices muestran).

[29] Semónides, fr. 5.

[30] Fr. B 137 DK. Pese a que Plutarco manifiesta no seguir estrictamente la doctrina de Empédocles, lo cierto es que las indicaciones posteriores son proclives a defender la teoría de la metempsícosis, de índole órfico-pitagórica, por más que D. Tsekourakis («Orphic and Pythagorean views on vegetarianism in Plutarch's *Moralia*», en F. E. Brenk, I. Gallo [eds.], *Miscellanea Plutarchea, Atti del I Convegno de Studi su Plutarco, Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese,* 1986, págs. 127-138), considere secundarios los argumentos místico-religiosos.

mes en nuestra relación con otras especies. Tú te burlas de quien no come cordero. Mas ¿no habremos de reír nosotros —dirán los célebres filósofos— cuando vemos que troceas a F
tu padre o tu madre, una vez muertos, mandas porciones a los amigos que están ausentes e invitas a los que tienes cerca ofreciéndoles carne en abundancia? Sin embargo, acaso estamos ahora en un error al tocar estos libros suyos sin lavarnos las manos, los ojos, los pies y los oídos (a menos que, por Zeus, no sea una purificación discutir sobre ellos, 998A
como dice Platón[31], «limpiando las orejas de sal con un discurso dulce»). En el caso de que cualquier persona desee cotejar sus libros y preceptos, los primeros enseñan filosofía a los escitas, sogdianos y melanclenos —pueblos de los que Heródoto menciona noticias, en su investigación histórica, sin el menor crédito[32]. Por otra parte, los axiomas de Pitágoras y Empédocles eran, para los griegos antiguos, leyes, †y

---

[31] *Fedro* 243D.

[32] Efectivamente, Heródoto cita a estos pueblos (sobre los escitas, cf. IV 59 ss.; sobre los sogdianos o sogdos, III 93; sobre los melanclenos, IV 20). Sin embargo, Plutarco confunde, al menos, a los melanclenos con los isedones, de quienes en IV 26 dice Heródoto: «cuando a un hombre se le muere su padre, todos sus deudos llevan reses en calidad de presentes y, tras inmolarlas y descuartizar sus carnes, descuartizan también el cadáver del padre del anfitrión; luego mezclan toda la carne y se sirven un banquete» (trad. de C. Schrader, *Heródoto...*, III-IV, 1979). Por lo demás, ante el carácter mutilado de estos pasajes, se ha pensado que la opinión negativa sobre la obra de Heródoto que consta debe tratarse de una interpolación. Así puede ser, ya que la tradición antiherodotea resulta notable en la Antigüedad. Sin embargo, tal manifestación no es incompatible —máxime en un tratado de características fuertemente retóricas como el presente— con las opiniones circunstanciales de Plutarco sobre el halicarnaseo (cf., por ejemplo, *Sobre la malevolencia de Heródoto).*

las dietas a base de cereal† *** [Porque no hay vínculos de justicia entre nosotros y los animales irracionales][33].

4. En consecuencia, ¿quiénes fueron los que, a continuación, respetaron la citada práctica?

> Quienes, por vez primera, forjaron la espada asesina y compañera de camino, comieron, por vez primera, los bueyes que labran la tierra[34].

De idéntico modo, precisamente, los tiranos comienzan
B sus delitos de sangre. Por ejemplo, en Atenas, decretaban la muerte del sicofanta[35] más despreciable a la primera ocasión; e igualmente a la segunda y a la tercera. Y, acostumbrados a este modo de operar, permitían la condena a muerte de Nicérato, hijo de Nicias, del estratego Terámenes[36] y del filósofo Polemarco[37]. De la misma manera fue sacrificado, primeramente, un animal salvaje y depredador; luego, fue un pájaro o un pez el descuartizado. Y, una vez que nuestra inclinación criminal se ejercitó en la degustación de la sangre de los mencionados animales, se dirigió al buey que ara la tierra, al manso cordero y, finalmente, al
C gallo custodio de la casa. Y así, paulatinamente, cediendo a

[33] Al final de este parágrafo nos encontramos con una laguna y, por añadidura, con una interpolación que parece derivar de 999A-B.

[34] Arato, *Fenómenos* 131 ss.

[35] Término que responde a la figura del delator público en Atenas. Vid. *The Oxford Classical Dictionary,* Oxford, 1970^2, 1026.

[36] Sobre el apresamiento de Nicérato y la muerte del político moderado Terámenes a manos de los oligarcas extremistas de Critias, cf., respectivamente, Jenofonte, *Helénicas* II 3, 39 y 56.

[37] Cf. su aparición como importante personaje de la *República* de Platón (libro I). Cf. asimismo el discurso de Lisias *Contra Eratóstenes* 25 (el orador era hermano de Polemarco, el cual sufrió la persecución y condena del régimen de los Treinta).

nuestra sed insaciable, hemos llegado a crímenes, guerras y asesinatos. Con todo, incluso si no puede demostrarse que las almas se valen de cuerpos de toda índole en la palingenesia, que un ser hoy racional sea más tarde irracional y que, al contrario, el ser hoy salvaje se torne doméstico (y que, en fin, la naturaleza cambia y traslada todo

revistiéndolo de una impropia túnica de carne[38]),

eso no quita que quienes siguen la práctica disoluta de comer carne inflijan al cuerpo enfermedades y pesadez, y corrompan el alma que es inducida a una práctica de impudor execrable (acostumbrados como estamos a no a invitar a un huésped, celebrar un matrimonio o departir con los amigos sin consumir carne y sangre)

5. En todo caso, si no existe una demostración fidedigna de la antedicha transmigración de las almas a los cuerpos, D persisten, cuando menos, dudas que instan a un respeto y prudencia notables[39]. Un ejemplo: si alguien, durante un combate nocturno, mientras apunta su espada hacia un soldado que ha caído y tiene el cuerpo cubierto por su armamento, oyese a alguien decir que creía o le parecía —aunque sin certeza absoluta— que se trataba de su hijo, su hermano, su padre o su camarada, ¿qué sería mejor: aceptar una sospecha incierta, y tomar al enemigo por amigo, o despreciar una opinión improbable de confirmar y matar al amigo como enemigo? Todos afirmaréis que esto último es E

[38] EMPÉDOCLES, fr. B 126 DK.

[39] Aunque los argumentos de índole religiosa persisten, Plutarco parece defender a partir de aquí la posibilidad de que una persona pueda abstenerse del consumo de carne sin que, necesariamente, deba aceptar la doctrina de la metempsícosis. Sobre esta cuestión, cf. D. TSEKOURAKIS, «Orphic and Pythagorean views...», págs. 137-138.

terrible. Sí, analiza en la tragedia la actitud de Mérope cuando blande su hacha para matar a su propio hijo y dice[40]:

Este golpe que te inflijo es el más costoso,

cosa que conmueve en el teatro, unido ello al miedo de que ella se adelante al anciano que se dirige a detenerla y de que hiera al muchacho. Y si otro anciano estuviera presente diciéndole «golpéalo, es tu enemigo», mientras que el anterior le aconsejaba «no lo golpees, se trata de tu hijo», ¿cuál sería el acto más grave: obviar el castigo de un enemigo por mor del hijo, o incurrir en un infanticidio por inquina hacia el enemigo? Cuando no hay odio ni animadversión ni venganza alguna ni miedo por nuestra integridad que puedan inducirnos al asesinato, sino que, por un pequeño gusto, queda
F tendida una víctima con la cerviz vencida y, a la sazón, dice un filósofo: «mátalo, no es más que un animal irracional», pero otro replica «reprímete. ¿Y si se tratara del alma de un pariente o de un amigo que ha migrado a este cuerpo?», entonces, dioses, a fe que el peligro es prácticamente igual en ambos casos: de no comer carne, si no hago caso al primero, o de matar a un hijo o cualquier otro familiar, si no doy crédito al segundo.

999A 6. Con todo, la mencionada argumentación no es igual a la de los estoicos en su apología del consumo de carne[41]

[40] Cf. A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 2.ª ed., Leipzig, 1889 (fr. 456). La tragedia era *Cresofonte* y, según consta a partir de Aristóteles *(Poética* XIV 19), el episodio acaba felizmente dado que Mérope reconoce a su hijo antes de asestar el golpe fatal.

[41] A continuación, Plutarco arremete contra la doctrina estoica (actitud que nuestro autor ya había anticipado en el primer opúsculo: cf. *supra,* 994 E). Consta aquí una serie de téminos técnicos propios de la filosofía estoica (cf. W. C. Helmbold, en su edición, *ad. loc.).* Para más

¿Qué es eso de una «gran tensión» entre el vientre y la cocina? ¿Por qué, si consideran el placer como cosa afeminada y le imputan no ser ni un bien ni un «principio de progreso» ni un «principio natural», se hallan familiarizados con esta suerte de placeres? Por cierto que serían coherentes si, ya que desprecian el perfume y los pasteles de los simposios, con mayor motivo rechazaran la sangre y la carne. Pero ahora, como si estuvieran pensando en los libros de cuentas cotidianas, ahorran en productos inútiles y superfluos para la cena y, por contra, no repudian aquello que es inhumano y sanguinario en el lujo. «Por supuesto», dicen, «no hay vínculos de justicia entre nosotros y los animales irracionales». «Ni entre nosotros y el perfume», «ni entre nosotros y B las especias exóticas», podría decir cualquier persona. Así es que absteneos de estas prácticas si despreciáis lo que no es útil ni de modo alguno necesario en el placer.

7. Pero, a continuación, analicemos lo siguiente, a saber, el hecho de que no haya vínculos de justicia entre nosotros y los animales; y no de una manera retórica o sofística sino atendiendo a nuestras propias emociones y dialogando, como hacen las personas, e investigando ***[42]

---

detalles sobre terminología estoica de importancia sobre el particular, cf. F. Becchi, «Istinto e intelligenza...», págs. 80-82.

[42] Desgraciadamente, la tradición no ha legado la parte inmediatamente siguiente del texto. Con probabilidad, Plutarco habría desarrollado su polémica antiestoica que acababa de iniciar. Ello parece abonar la tesis de F. Becchi, «Istinto e intelligenza...», para quien el objetivo fundamental de Plutarco, en la redacción de *Sobre comer carne*, era objetar a la doctrina estoica y a la permisividad de ésta en el consumo de carne.

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS*

* Las *Cuestiones sobre la naturaleza (Aetia Physica)* 34-41 no siguen la numeración convencional, por lo que la remisión al pasaje donde aparece el nombre propio buscado se hace, en este caso, mediante la abreviatura *APh* y el número de *cuestión*.

ÍNDICE GENERAL